

مقاله علمی

مطالعه آیین‌های درمانی از منظر کیهان‌شناسی^۱

مهدی اصل مرز^۲، سعید زاویه^۳، ایرج داداشی^۴

(تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۱۲، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۵/۰۱)

چکیده

برای درک تجربه‌های درمانی در آیین‌های درمانی، فهم جهان‌بینی معتقدان لازم است و این کار از طریق مطالعه کیهان‌شناختی آیین‌های درمان میسر خواهد شد. کیهان‌شناسی تصویری از ماهیت و عمل جهان است که موقعیت انسان و مخلوقات دیگر را در میان نظام جهان مشخص می‌کند. درمان‌گران می‌توانند کیهان‌شناسی را نقشه راهی قرار دهند تا موقعیت خود، مردم قبیله و نیروهایی را تعیین کنند که از آنها در فرایند درمان در آیین‌های مربوط کمک می‌گیرند. در این پژوهش از نظریه نیازهای مالیونوفسکی استفاده شده و روش آن میدانی، اسنادی و تحلیلی است. در بخش میدانی به مشاهده مستقیم بعضی از نمونه‌های مهم آیین‌های درمانی در ایران مربوط به بادباوران و اهل هوا در هرمزگان و خوزستان مانند آیین‌های زار، نوبان و مشایخ، و مصاحبه با برگزارکنندگان این آیین‌ها و مطلعان بومی پرداخته شده است. در بخش اسنادی کتاب‌ها، مقالات و فیلم‌های مستند مرتبط با موضوع بررسی شده‌اند. در نهایت با مقایسه کیهان‌شناسی سنتی ایرانی و آفریقایی به عنوان ایدئولوژی آیین‌های مشابه در حوزه درمان در فرهنگ‌های مربوط به خود و نیز با نگاهی به ایدئولوژی و فنون شمنی، دو نوع تفسیر علمی و عقیدتی از بیماری و درمان مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته است که احتمال می‌رود با استفاده از این دو گونه تفسیر بتوان به نتیجه‌ای مطلوب‌تر درباره درمان برخی بیماری‌ها دست یافت.

کلیدواژه‌ها: برونیسلاو مالیونوفسکی، کیهان‌شناسی، آیین‌های درمانی، میرچا الیاده.

۱ این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «مطالعه ریشه‌های دینی و اسطوره‌ای آیین‌زار از منظر کیهان‌شناسی سنتی» می‌باشد.

۲ دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر تهران mehdi.aslmarz@yahoo.com

۳ دانشیار دانشگاه هنر تهران (نویسنده مسئول) sssazavieh@yahoo.com

۴ استادیار دانشگاه هنر تهران dadashi@art.ac.ir

مقدمه

انسان به دلیل تمایزی که در ابتدایی‌ترین اشکال حیات، میان دو وجود «مقدس» و «نامقدس» قائل شده، دو جهان تفکیک‌شده پیش‌روی خود دیده است که باید موجودیت خویش را نیز در رابطه با این دو جهان معین کند. او «خود» را متعلق به جهان مقدس و «دیگری» را متعلق به جهان نامقدس می‌داند (دورکیم، ۱۳۸۶: ۴۹؛ مالدینوفسکی، ۱۳۹۵: ۷۱؛ الیاده، ۱۳۸۸ الف: ۸). در اسطوره‌های کیهان‌پیدایشی و کیهان‌شناختی، همواره گرایش به توجیه ریشه‌های فرهنگی «خودی» را به عنوان تنها «جهان مقدس» بیرون آمده از درون «هاویه» عدم می‌توان دید. «دیگری» درون هاویه رانده شده و «خود» درون جهان هستی (مقدس) قرار گرفته و فضای جغرافیای خودی، جغرافیای مقدس است که خارج از مرزهای آن، شیاطین و دیوها ساکن هستند (الیاده، ۱۳۸۸ الف: ۲۳). از تجلیات این اندیشه، کیهان‌شناسی‌ها هستند. کیهان‌شناسی نظریه و تصویری از ماهیت و عمل جهان است که موقعیت انسان و مخلوقات دیگر را در میان نظام جهان مشخص می‌کند. بنا بر اعتقاد جوامع اولیه، کیهان‌شناسی به روشن کردن ارتباط بین موجودات انسانی با بقیه جهان کمک می‌کند و از این رو کمابیش با اعمال و عقاید دینی پیوند می‌یابد، اما در جوامع مدرن، کیهان‌شناسی در پی توضیح جهان از طریق نجوم و ریاضیات است. درباره منشأ انسان نیز به طور کلی سه نظر وجود دارد که یکی به باورهای غیردینی، دیگری به ادیان آسمانی و سومی به فرضیات علمی مرتبط است که در اینجا صرفاً به دو نگاه کم و بیش متقابل می‌پردازیم. در ادیان انسان مستقیماً به وسیله آفریدگار جهان خلق شده است. قدیمی‌ترین سند در این باره در «کتاب مقدس»^۱ و «قرآن کریم»^۲ وجود دارد که به صراحت بر خلقت انسان به طور مستقیم تأکید دارند. اما نظریه علمی بیانگر خلقت غیرمستقیم انسان از طریق تکامل جانداران است. در پژوهش پیش‌رو سعی می‌شود با استفاده از نگاه علم مردم‌شناسی و مطالعات دینی، راهی میان این دو نظریه گشوده و از این طریق به مطالعه ویژگی‌های انسان و جایگاهش در جهان و ارتباط این موقعیت با ریشه بیماری‌ها و درمان آنها پرداخته شود. در مردم‌شناسی نظریه نیازهای مالدینوفسکی که بر ماهیت زیستی انسان تکیه دارد، مبنای قرار گرفته است و از بین دین‌پژوهان نیز دیدگاه الیاده که انسان جامع و کامل را انسان دین‌ورز می‌داند و آن را مبنای

۱ سفر آفرینش، بخش ۲، آیه ۷ به بعد.

۲ سوره ص. آیه‌های ۷۲ و ۷۱، سوره الحجر، آیه‌های ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، سوره المؤمنون، آیه‌های ۱۲، ۱۳ و ۱۴، سوره السجده، آیه‌های ۷، ۸، ۹ و ۱۰، سوره الصادقات، آیه ۱۱، سوره النساء، آیه ۱.

مطالعات خود قرار می‌دهد. بدین ترتیب هم بنیان زیستی و هم بنیان دینی انسان مورد توجه قرار گرفته است.

دین و اسطوره که نقشی اساسی در شکل‌گیری کیهان‌شناسی‌ها دارند، از نگاه این دو در قالب آیین به عمل در می‌آیند. آیین‌های درمانی از مهم‌ترین آیین‌ها هستند که همچنان در میان فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون به حیات خود ادامه می‌دهند. یکی از مهمترین مشخصه‌های این آیین‌ها، اعتقاد به وجود جهان دیگر با موجوداتی مربوط به خود است؛ یا به عبارت دیگر باور به نیروهای فراطبیعی که هم در ایجاد بیماری‌ها و هم در درمان آنها نقش دارند. احتمالاً یکی از دلایلی که نشان می‌دهد چرا دین و اسطوره و آیین نقش عمده‌ای در درمان بیماری دارند، اعتقاد به نیروهای فراطبیعی است که در بسیاری از جوامع متداول است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که تقریباً در همه جوامع، به خصوص جوامع سنتی نسبت دادن بیماری‌ها به عوامل فراطبیعی وجود دارد. به طور کلی توضیحات فراطبیعی بیماری در میان این‌گونه فرهنگ‌ها در سه دسته قرار می‌گیرند: عرفانی، روح‌باوری و جادویی که روح‌باوری گسترده‌تر و شایع‌تر است؛ به گونه‌ای که اعتقاد به روح و تسخیر توسط روح در فرهنگ بسیاری از اقوام جهان با نام‌های گوناگون وجود دارد و این باور، بنیان آیین‌های درمانی آنان را تشکیل می‌دهد. بدین جهت در دنیای معاصر غالباً به استفاده از اعتقاد دینی و آیین درمانی، عنوان «درمان روحی» داده می‌شود. اگرچه در میان ادیان تنوع زیادی وجود دارد، با این حال همه آنها حاوی اعتقاد به نیروی شفابخش دین و اعمال آیینی هستند که به منظور شفا دادن و افزایش احتمال بهبودی در کنار اشکال دیگر درمان مورد توجه قرار می‌گیرند. مقاله حاضر با نگاهی به کیهان‌شناسی ایرانی، کیهان‌شناسی آفریقایی و با استفاده از عناصر شمنیسم (به واسطه فراگیر بودن این پدیده دینی که در آن درمان یکی از وظایف اصلی است)، آیین‌های درمانی را با تکیه بر کیهان‌شناسی جوامع مربوطه بررسی و در پی ارائه پاسخ به پرسش‌های زیر است: کیهان‌شناسی جوامع سنتی چه نقشی در شکل‌گیری آیین‌های درمانی دارند؟ عناصر تشکیل‌دهنده آیین‌های درمانی از منظر کیهان‌شناسی چگونه تبیین می‌شوند؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده در مورد آیین‌های درمانی عمدتاً یا گزارشی مردم‌نگارانه از این آیین‌ها بوده یا سعی در ارائه تحلیلی مردم‌شناختی داشته و یا منحصرأ به یکی از عناصر تشکیل‌دهنده

این آیین‌ها پرداخته‌اند. از این رو در آنها کیهان‌شناسی، که حکم بخش نظری آن آیین‌ها را دارد، دارای محوریت نیست. از میان این پژوهش‌ها، علاوه بر مقالات نگارندگان با عناوین «مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان» (زاویه و اصل مرز، ۱۳۸۹)، «مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار» (زاویه و اصل مرز، ۱۳۹۲)، «درمان به وسیله شعر و موسیقی» (زاویه و اصل مرز، ۱۳۹۶) و «بادباوری و تجربه دینی» (زاویه و اصل مرز، ۱۳۹۷) می‌توان مهم آنها را به ترتیب ذیل بیان کرد:

مونوگرافی «اهل هوا» (ساعدی، ۱۳۵۵) در واقع نخستین کتابی بود که به گزارش آیین درمانی «زار» در ایران پرداخت. در آن شرح انواع بادهای بیماری‌زا، شرح احوال بزرگان اهل هوا، موجودات افسانه‌ای دریا‌های جنوب و مانند آن وجود دارد. در این اثر، غلام حسین ساعدی درصدد تجزیه و تحلیل نیست؛ با این حال در مورد خصوصیات بیماران، نشانه‌های بیماری و شیوه درمان آنها، شخصیت باباها و ماماها و وضع روانی و اجتماعی آنها و سازمان اجتماعی اهل هوا توصیفاتی ارزشمند بیان کرده است.

علی بلوکباشی (۱۳۸۱) در مقاله‌ای با نگاهی مردم‌شناسانه به چگونگی عمل بادها در لایه‌های مختلف اجتماعی پرداخته، طبقه‌بندی‌های مختلفی از عمل آنها ارائه داده و حاصل فرایند درمانی آیین‌هایی مانند زار را در دو شکل قطعی و موقتی می‌داند.

علیرضا ملک‌راه در کتابی در حوزه مردم‌شناسی پزشکی (۱۳۸۵)، به واکاوی زمینه‌های فرهنگی سلامت و بیماری و دانش مردمی مرتبط با آن پرداخته است. مثلاً در فصل اول با عنوان «مردم‌شناسی پزشکی حوزه‌ای جدید از مطالعات مردم‌شناختی» آن را از زیرشاخه‌های جدید، که نتیجه تعامل مردم‌شناسی با پزشکی است، معرفی می‌کند. در فصل دوم کتاب با عنوان «قدرت و بیماری» با استناد به منابع علمی، دریافت جدیدی از مفهوم سلامت، که در حال حاضر در دنیا مطرح است، بیان می‌کند. در این مبحث مؤلفه‌های سیاست، فرهنگ و اقتصاد از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده سطح سلامت فردی و اجتماعی بیان شده است.

مقاله علیرضا حسن زاده (۱۳۹۰) با عنوان «گفتگو با حلقه زار و تحلیل مردم‌شناختی آن»، بر اساس پژوهشی تطبیقی میان آیین زار در ایران و نمونه‌های مشابه در آفریقا است تا از این طریق بتواند به درک عمیق‌تری از آیین دست پیدا کند.

مقاله منیژه مقصودی (۱۳۹۱) با عنوان «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار»، بر پایه پژوهشی مردم‌شناسانه است که در آن، بخش عمده‌ای از داده‌ها از طریق

مشاهده و مشارکت در مراسم بندرعباس، بندر لنگه، میناب و جزیره هرمز به دست آمده است و به دنبال ارائه شناختی از درمانگران، شیوه درمان بیماران و تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده آیین است. مقاله میترا خواجه ثیان (۱۳۹۵) با عنوان «سایکودرام در زار مطالعه تطبیقی دو شیوه درمانی آیین زار (سنتی) و سایکودرام (مدرن)» بر اساس مطالعه‌ای تطبیقی میان «پسیکودرام» به عنوان شیوه درمانی مدرن و آیین زار به عنوان شیوه درمانی سنتی است.

- مقاله مریم قره‌سو (۱۳۹۸) با عنوان «شنود موسیقی در آیین زار» تأثیرگذارترین عنصر در روند درمان را موسیقی ویژه آیین زار می‌داند، در حالی که بیشتر پژوهشگران تأثیر کلی مراسم را نتیجه باورها و نوعی رفتار فرهنگی می‌دانند. در این مقاله با تمرکز بر عملکردهای موسیقی و واکنش افراد و حاضران به این موسیقی تلاش شده است تا این دیدگاه از منظر تأثیرگذاری موسیقی درک شود.

کیهان‌شناسی^۱

واژه «cosmos» از ریشه واژه یونانی «kosmos» به معنی «نظم، کیهان، جهان و منظم شده» (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۳۱)، «زیبایی، نظم، ترتیب، هستی آن گونه که باید باشد» (Kristensen, 1960: 27) در مقابل هاویه و درهم‌ریختگی^۲ است که معانی وحدت و تمامیت نیز لازمه آن است. بنابراین کیهان‌شناسی از آن جهت که علت یگانه جهان یعنی هستی مطلق را منعکس می‌کند، علم جهان هستی است (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۳۱). اولین کسی که از این اصطلاح در معنا و مفهوم «جهان کامل»، «جهان بی‌عیب»، «جهان یکپارچه»^۳ یا «گیتی»^۴ به دلیل نظم و هماهنگی موجود در آن استفاده کرد، فیثاغورس بود. این اصطلاح برای او یک اصطلاح نسبتاً فلسفی یا علمی بود، اما مانند تمام فلسفه و علم باستان، کم و بیش به نگاه دینی وابسته بود (Kristensen, 1960: 28).

در «فرهنگ جدید سواد فرهنگی» در بخشی که با عنوان مردم‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی ارائه شده، کیهان‌شناسی این‌طور تعریف شده است:

«کیهان‌شناسی نظامی از اعتقادات است که در پی توصیف یا توضیح منشأ و ساختار جهان است. کیهان‌شناسی تلاش می‌کند چهارچوب منظم و هماهنگی را معین کند که زمان، فضا،

1 Cosmology
2 Chaos
3 Entire world
4 Universe

سیاره‌ها، ستاره‌ها و دیگر پدیده‌های سماوی را یکپارچه می‌کند. بر پایه اعتقاد جوامع اولیه، کیهان‌شناسی‌ها به روشن کردن ارتباط بین موجودات انسانی با بقیه جهان کمک می‌کنند و از این رو کمابیش با اعمال و عقاید دینی پیوند می‌یابند. در جوامع صنعتی مدرن، کیهان‌شناسی‌ها در پی توضیح جهان از طریق نجوم و ریاضیات هستند. متافیزیک نیز بخشی از صورت‌بندی کیهان‌شناسی‌ها را انجام می‌دهد (Hirsch & et al., 2002: 431).

در مقاله حاضر بخش نخست تعریف مذکور مورد نظر است که به طور کلی کیهان‌شناسی‌های سنتی، دینی و کهن‌گرا (باستانی) را در بر می‌گیرد. مردم‌شناسان و دین‌پژوهان با نظریه‌های متفاوت و مشابه، به توضیح و توصیف این نوع کیهان‌شناسی‌ها پرداخته‌اند که ارتباط نزدیکی با هم دارند. به طور خلاصه به این ارتباط نیز خواهیم پرداخت. در نهایت و پس از مقایسه‌ای مختصر، به طور عام از اصطلاح کیهان‌شناسی سنتی استفاده خواهیم کرد، اما نه آن‌گونه که در اندیشه «سنت‌گرایی»^۱ توصیف شده است، بلکه اینجا منظور کیهان‌شناسی است که بر تفکر جوامع ماقبل مدرن یا جوامع سنتی حاکم است که هم می‌توان صفت «دینی» را برای آن به کار برد و هم به‌واسطه «معیاری زمانی» صفت «کهن‌گرا» یا باستانی را از آن استنباط کرد. در واقع می‌توان گفت صفت کیهان‌شناسی سنتی مورد نظر ما دو ویژگی مطرح‌شده اخیر را نیز در خود دارد.

با اینکه در معنای خاص، کیهان‌شناسی سنتی و کیهان‌شناسی کهن‌گرا یکی نیستند، اما کیهان‌شناسی کهن‌گرا در مراتبی مختلف، گرایش‌های سنتی دارد. سخن گفتن در مورد نظریه کهن‌گرا سخن گفتن در مورد روابط و مناسبات تاریخی است. از سوی دیگر، آنچه به یک نظریه «سنتی» می‌پردازد، صریحاً امری فراتاریخی است، یعنی فراتر از یک حدوث تاریخی صرف که درصدد بیان عنصری از تجلی است. به طور کلی یک نظریه سنتی آن‌گونه که در اندیشه سنت‌گرایی می‌توان دید، به دلیل بهره بردن از مزیت جاودانگی، با نظریه تاریخی متفاوت است. کیهان‌شناسی سنتی، به ویژه، به فراتر از کیهان توجه دارد. چنین کیهان‌شناسی معتقدانش را دوباره به جهان روحانی و معنوی متصل می‌کند. این کیهان‌شناسی ذاتاً دینی و بنابراین، به معنای اصلی «وصل شدن به گذشته»^۲ (Smith, 2004: 11-13) است. بر اساس جهان‌بینی رایج معاصر، انسان در واقع یک بیگانه در جهان، یک محصول تصادفی و فرعی و موقتی از نیروهای تاریک (کور) است. از نظر الیاده، انسان مدرن و فرهنگ‌اش، بیانگر صورت غایبی و نهایی تنزل مفهوم

1 Perennial philosophy

2 Religare: Latin (from religâre, to bind; from ligâre, to unite in harmony) To re-unite. Root of the term "religion" (gnosticteachings.org).

خداست. اما اگر در مطالعه ادیان، این ملاحظه منفی بر ذهن الزام می‌شود، ملاحظه مثبتی نیز با آن همراه است و آن این است که انسان کهن‌گرا یا باستانی و سنتی هرگز واقعیت متعال را از یاد نبرد و هدف اساطیر و آیین‌هایش همواره بازگشت به آن زمان آغازین بود که در آن زمان، امر متعال نخستین بار به ظهور رسید. از دیدگاه دینی این امکان وجود دارد که انسان به سرچشمه بازگردد و امر متعال را باز یابد و در جهانی نو زندگی کند.

کریستنسن پدیدارشناس دین مکتب هلند، به طور کلی از کیهان‌شناسی دینی سخن می‌گوید. به اعتقاد او کیهان‌شناسی تصویری از جهان و پدیدارهای خاص در جهان است و آن را نظامی از اعتقادات و اندیشه‌ها به مفهوم کلی درباره جهان، ماهیت و عمل آن، و موقعیت انسان و دیگر مخلوقات در این نظام جهان می‌داند. او با اشاره به حکم فیثاغورس «گیتی یک کیهان است»^۱، آن را اساساً یک نظریه علمی می‌داند، زیرا سعی می‌کند گیتی را با فروکاستن کثرت پدیده‌ها به وحدت‌شان شرح دهد. از سوی دیگر نظریه‌ای است که مستقیماً خود را با دین مرتبط می‌کند، زیرا حاوی یک تعمق در گیتی است. این نگرش نیز گیتی را به عنوان یک کل ارگانیک تصور می‌کند که یک ماهیت معلوم را به نمایش می‌گذارد— یک همکاری در چارچوب قوانین. این تصور از «کیهان» به عنوان یک کل هماهنگ و ارگانیک و زنده، به صورت‌بندی‌های دینی دیگر نیز نسبت داده شده است. در اغلب ادیان باستانی، عقیده «قانون کیهانی» وجود دارد که به عنوان قانون الهی حیات دیده می‌شود (Kristensen, 1960: 28).

الباده کیهان‌شناسی‌ها را کسوتی برای امر مقدس می‌داند (۱۳۸۸ الف: ۶) و معتقد است که کیهان در مجموع ارگانیک‌تری زنده، واقعی، و قدسی است. جهان در یک زمان، نمایشگر وجوه گوناگون هستی و قداست است. تجلی وجود و تجلی قدسی وحدت می‌یابند (همان، ۱۰۸). از نظر او انسان دینی همواره مایل به زندگی در فضایی قدسی است و این امر که مستلزم انتخابی وجودی است، تصمیمی حیاتی است که هستی کل جامعه را در برمی‌گیرد. این عالم همواره نمودار عالم مثالی است که خدایان آن را آفریده و در آن سکونت داشته‌اند. از این رو، این عالم از قداست فعل و آفرینش خدایان بهره دارد. اما فعل و آفرینش خدایان، یعنی عالم را انسان‌ها در سطح و مقیاس خاص خود تکرار می‌کنند. مرکز و محور کیهانی که در آسمان به صورت راه شیری دیده می‌شود، در خانه‌ای که مطابق تشریفات خاص دینی بنا می‌شود، به شکل تیرک مقدس ظاهر می‌شود و ساختاری کیهانی به خانه می‌دهد. در مقیاسی بزرگ‌تر، ساختن شهر هم

1 Universe is a cosmos

به همان ترتیب تکرار فعل آفرینش خدایان است و «جهان ما» نامیده می‌شود که از نظم و آراستگی برخوردار است. در اینجا محور و ستون عالم معبد است که از آنجا می‌توان با عالم دیگر یعنی عالم خدایان ارتباط برقرار کرد. بدین ترتیب، نوعی توالی مفاهیم دینی و تصاویر جهان‌شناختی داریم که پیوندی تنگاتنگ با هم دارند و گونه‌ای نظام هماهنگ به وجود می‌آورند که می‌توان آن را «نظام جهان» نامید؛ تصویری که در جوامع سنتی غالب است (همان، ۲۸-۳۰). از این «نظام جهان سنتی» اساطیر و آیین‌های گوناگونی ناشی می‌شوند که الیاده بسیاری از آنها را در پژوهش‌های خود توصیف کرده است. بسیاری از این آیین‌ها نقش درمانی دارند که از آن جمله می‌توان شمنیسم و آیین‌های درمانی با «ایدئولوژی» و «فنون» شمنی‌گونه را نام برد. در این آیین‌ها، کیهان‌شناسی، ایدئولوژی‌ها را توجیه می‌کند و فنون نیز همه تکنیک‌ها و شگردهای درمانی را در برمی‌گیرد.

کارکرد کیهان‌شناسی

برای درک کارکرد فنون و شگردهای آیین‌های درمانی، شناخت کیهان‌شناسی آنها ضروری است. جهان‌بینی این‌گونه آیین‌ها بر مبنای علم تجربی صرف نیست، بلکه نگرشی فراتر به عالم دارد و عناصر زیادی در آنها وجود دارد که انسان مدرن به واسطه جهان‌بینی علمی و ماده‌گرایانه‌اش آنها را خرافات می‌داند. بنابراین یکی از وظایف محققان این گونه آیین‌ها باید این باشد که اعمال روان‌شناختی، اجتماعی، فیزیولوژیکی و پزشکی مؤثر را از غیرمؤثر متمایز کنند و به این نکته نیز توجه شود که فنون غیرمؤثر و خرافات فقط منحصر به درمان‌های قبیله‌ای نیستند. امروزه به عینه می‌توان دید که خرافه، گرایشی نه مصداقی، بلکه هر باور ناشی از جهل و نادراستی را شامل می‌شود، به نحوی که در جهان مدرن میزان خرافه‌ها بیش از گذشته است.

درباره کارکرد کیهان‌شناسی، متیوس^۱ متفکر استرالیایی فلسفه محیط زیست، مصر است که به جای اینکه مانند برخی نحله‌ها کیهان‌شناسی را نفی کنیم، اهمیت اساسی آن را در همه جوامع انسانی به رسمیت بشناسیم و بدین منظور پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که پاسخ‌های آنها ما را به استدلال‌های مشابهی هدایت می‌کند که راپاپورت، مردم‌شناس، درباره کارکردهای کیهان‌شناسی مطرح می‌کند. این پرسش‌ها عبارتند از: آیا یک نیاز همیشگی انسانی وجود دارد که کیهان‌شناسی بتواند از عهده برآورده کردن آن برآید؟ که برآورده نشدن آن نیاز، موجب اختلال و

1 Mathews

آشفته‌گی فرهنگی خطرناکی شود؟ نظر به اینکه جهان‌بینی، پیش‌نیاز انسجام روانی درون یک فرهنگ است که مالدینوفسکی آن را ضرورتی می‌داند که دین پاسخ فرهنگی به آن است، آیا کیهان‌شناسی جزء جدانشدنی جهان‌بینی فرهنگی است که در آن قرار دارد؟

از نظر متیوس، اجتماعی که کیهان‌شناسی‌اش جهان را دشمن منافع انسان می‌بیند، عمدتاً دیدگاهی بدبینانه درباره جهان ارائه می‌دهد که در آن انتظار تعامل موفقیت‌آمیز با محیط به حداقل ممکن می‌رسد. علت آن است که اجتماع و کیهان‌شناسی مورد نظر، جهان را مسکن ارواح شریری می‌دانند که نیروهای انسانی‌شان را استثمار می‌کنند. در مقابل، آن اجتماعی که کیهان‌شناسی‌اش جهان را موافق منافع انسانی ترسیم می‌کند، احتمالاً تعاملات مثبت‌تری با محیط دارد. بنابراین با اصول اخلاقی والاتری عمل خواهد کرد؛ در حالی که اجتماع قبلی بیشتر وقت و نیروی خود را صرف دلجویی یا دوری از نیروهای بدخواه می‌کند (۲۰۰۶: ۵). مالدینوفسکی در تعریف فرهنگ به طور ضمنی آن را با جهان‌بینی گروه مرتبط می‌کند. او فرهنگ را دستگاهی شامل بخش‌های مادی، انسانی و معنوی می‌بیند. این دستگاه که مجموعه‌ای از ابزارها، کالاهای مصرفی و منشورهای ارگانیک است که تنظیم امور گروه‌های مختلف اجتماع، اندیشه‌ها، هنرها، اعتقادات و آداب و رسوم را در خود جا می‌دهد، به انسان کمک می‌کند تا با مسائل و مشکلات ملموس پیش‌رو مقابله کند. از نگاه او علت این مسائل، بدن (ارگانیک) انسان است که در محیطی زندگی می‌کند که هم بهترین یار و یاور اوست (کیهان‌شناسی خوب)، چون هم امکانات و مواد اولیه کار و فعالیت را در اختیارش می‌گذارد و هم بدترین دشمنش (کیهان‌شناسی بد) چون نیروهایی را هم که با انسان در جنگ هستند، سر راه او قرار داده است (مالدینوفسکی، ۱۳۸۶: ۵۴). حال با این اوصاف آیا لازم است فرهنگ‌ها از کیهان‌شناسی‌ها تأثیر بگیرند؟ و کارکرد (تطابق‌پذیر) کیهان‌شناسی چه می‌تواند باشد؟

متیوس کارکرد کیهان‌شناسی را جهت‌دهی یک اجتماع نسبت به جهان می‌داند، بدین معنا که اعضای جامعه را آگاه می‌کند که چه کسی هستند و در مقابل مابقی خلقت چه موقعیتی دارند. بسیاری از کیهان‌شناسی‌ها اساساً در شکلی انیمیسیتیک قالب‌ریزی شده‌اند، بنابراین درون طبقه‌بندی‌های دینی و اسطوره‌شناختی قرار گرفته‌اند. فرهنگ یونان باستان پیش از سقراط اولین جایی بود که کیهان‌شناسی‌اش را به کلی به نحوی مادی‌گرا و غیرانیمیسیتیک تنظیم کرد. دوره‌های پسا‌هلنیستی فرهنگ غربی شاهد گسترش تدریجی این نگاه مادی‌گرا بوده‌اند. اما چه

مادی‌گرا چه غیرمادی‌گرا، انگیزه کیهان‌شناختی در فرهنگ‌ها فعال شده است و بسیاری از عوامل تاریخی، محیطی، فنی، روانی و اجتماعی بر آنها تأثیرگذارند. یک اجتماع پیشرفته احتمالاً کیهان‌شناسی درخشانی را به وجود می‌آورد که مؤید خود (هویت فردی) است، اما یک اجتماع افسرده احتمالاً جهان را تاریک‌تر می‌بیند. به نظر متیوس موضوع این است که کیهان‌شناسی از عوارض فرهنگ و از نشانه‌های ثانوی آن نیست. زمانی که کیهان‌شناسی در تصور جمعی قرار گرفت، می‌تواند از یک طرف با کمک به جامعه در شرایط بد اقتصادی به آن یاری رساند، و از طرف دیگر با فرسایش روحیه اجتماع، حتی وقتی که شرایط مادی رو به بهبود است به آن ضرر رساند (۲۰۰۶).

«سطح زندگی»^۱ مفهومی کلیدی در نظریه نیازهای مالینوفسکی است که شاید در تبیین کارکردی کیهان‌شناسی به کار آید. او انسان را حیوانی تابع نیازهای زیستی و اولیه می‌داند که برای بقا و تداوم نسل و کارکرد ارگانسیم‌اش لازم است و باید ارضاء شوند. اما علاوه بر محیط طبیعی خود یک محیط مصنوع، که ساخته اندیشه و دست خودش است، نیز دارد که همان فرهنگ است. برآورده کردن نیازهای زیستی و اولیه مستلزم ایجاد این محیط دوم است و باید دائماً تجدید، مراقبت و اداره شود. بنابراین وضعیت جدیدی ایجاد می‌شود که می‌توان به طور کلی آن را «سطح زندگی» نامید. این سطح جدید زندگی تابعی است از «سطح فرهنگی اجتماع»، «محیط» و «بازدهی مفید گروهی که فرد در آن قرار می‌گیرد (کارکرد)». برای مثال، در فرهنگ سنتی جنوب ایران و حاشیه خلیج فارس برای توضیح بیماری و مقابله با آن به اعتقاداتی مانند «بادباوری» روی می‌آورند که در قالب آیین‌هایی از قبیل «زار»^۲، «نوبان»^۳ و «مشایخ»^۴ اجرا می‌شوند. انسان مدرن و علم پزشکی این شکل خاص از ابزار فرهنگی را به رسمیت نمی‌شناسد، اما در عین حال برای ارضای (به طور واقعی یا فرضی) نیاز همگانی سلامتی به بعضی سازوکارهای فرهنگی نیاز دارد. این یعنی «سطح زندگی» این دو فرهنگ متفاوت است. مالینوفسکی تلاش می‌کرد نشان دهد امکان «پیوند» نیازهای اولیه زیستی و پاسخ فرهنگی آنها با اشتقاق نیازهای نوظهور وجود دارد. نیازهای اولیه پاسخی سازمان‌یافته از سوی انسان دریافت می‌کنند که در قالب فرهنگ تبلور می‌یابد. در نتیجه نیازهای زیستی

1 The Cultural Standard of Living

2 Zār

3 Nowbān

4 Mašāyex

انسان، به صورت فرهنگی ارضا می‌شوند. اما تأکید مالینوفسکی بر آن است که ارضای این نیازهای رده اول، سبب ایجاد نیازهایی ثانویه می‌شود که آنها را نیازهای اشتقاقی یا الزامات فرهنگی می‌نامد و در واقع نیاز به ایجاد نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هستند و انسان را باز هم وارد سازمان‌یافتگی فرهنگی بیشتری می‌کنند. سرانجام پس از پاسخ یافتن نیازهای رده دوم، گروه سومی از نیازها ظاهر می‌شوند که مالینوفسکی آنها را نیازهای انسجام‌دهنده یا روحی می‌نامد. پاسخ فرهنگی به این نیازها به صورت مفاهیم نهادین و شناختی انجام می‌شود: اسطوره، دین، سنت، هنر و کیهان‌شناسی‌ها.

راپاپورت نیز درباره کارکرد مثبت و کژکارکردی کیهان‌شناسی‌ها استدلال‌هایی دارد. از نگاه او مبنای عمل انسان نسبت به طبیعت، تصوراتش از آن است نه ساختار واقعی‌اش. در عین حال عمل اوست که بر طبیعت اعمال می‌شود و متقابلاً طبیعت نیز عملش را بر او اعمال می‌کند، یا می‌پروراند یا نابودش می‌کند. تأکید او به طور کلی بر ناهم‌خوانی بین تصورات ما از طبیعت و ساختار واقعی طبیعتی است که انسان نیز بخشی از آن است و البته این اختلاف اجتناب‌ناپذیر است. اختلاف بین تصورات فرهنگی از طبیعت و سازمان واقعی طبیعت، مسئله‌ای حیاتی برای نوع بشر و یکی از مسائل مرکزی هر مردم‌شناسی با گرایش اکولوژیکی است. برای رفع آن، مردم‌نگار باید دو گزارش از مطالب مورد بحث‌اش تهیه کند. یکی «مدل ادراکی»^۱ (یا همان تعریف کیهان‌شناسی از دیدگاه متیوس) که توصیفی از دانش مردم درباره محیط‌شان و باورهایشان درباره آن است و دومی «مدل عملیاتی (یا کاربردی)»^۲ است که همان نظام اکولوژیکی (شامل مردم و فعالیت‌هایشان) مطابق با فرضیه‌ها و روش‌های علوم عینی به ویژه اکولوژی است. به عبارت دیگر می‌توان اولی را رویکرد «امیک» (خودمبنایی) و دومی را رویکرد «اتیک» (دیگرمبنایی) دانست. اما در هر صورت بسیاری از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده جهان فیزیکی احتمالاً هم حاوی مدل‌های ادراکی و هم مدل‌های عملیاتی هستند، اما متعلقات‌شان به ندرت همسان خواهند بود (Rappaport, 1979). راپاپورت اظهار می‌کند که این رویکرد بیانگر این نیست که مدل‌های ادراکی نگاه‌هایی کم‌دقت‌تر یا عامی‌تر از مدل‌های عملیاتی نوشته شده مطابق با اصول علمی نسبت به جهان هستند، اما نسبتاً باید به عنوان بخش‌هایی از شیوه‌های متمایزکننده مردم برای حفظ خودشان در محیط‌ها مورد توجه قرار گیرند و در ادامه، مسئله مهم

1 Cognized model
2 Operational model

را این می‌داند که آیا مدل‌های ادراکی در جهت پایداری آن محیط عمل می‌کنند یا خیر و اینکه دو مدل ادراکی و عملیاتی از همان محیط با هم تناسب داشته باشند، در درجه اول اهمیت قرار ندارد. «ارزش‌های مرجع»^۱ یک جامعه که از نظر فرهنگی معین می‌شوند، تصویری هستند از اینکه امور چگونه باید باشند و مشکل وقتی ایجاد می‌شود که ارزش‌های مرجع خارج از محدوده تطبیق‌پذیر یا «دامنه هدف»^۲ یک اکوسیستم قرار گیرند (همان، ۱۰۱-۱۰۰). راپاپورت هم مانند متیوس در مورد مدل‌های ادراکی غربی، که کاملاً دارای ارزش‌های مرجعی مبتنی بر ناپایداری هستند، دیدگاهی منفی دارد. او در نهایت تا آنجا پیش می‌رود که این امر را بسیار محتمل می‌داند که دیدگاهی «غیرعقلایی» (فراطبیعی) از جهان که مملو از حضور ارواح است، پیش از یک دیدگاه «علمی» که دنیا را در مقولات مکانیستی درک می‌کند، انطباق‌پذیر باشد. برای راپاپورت موضوع کلیدی میزان احترامی است که یک مدل ویژه به وجود می‌آورد.

کیهان‌شناسی سنتی ایرانی و آفریقایی

تصویری که اقوام در تمدن‌های نخستین مانند بین‌النهرین، ایران، مصر، هند و چین از نظام کیهانی داشته‌اند، بازتولید یا بازتاب نظام زندگی خود آنها بوده است. این شکل تصویر نظام کیهانی برای وحدت این گروه از مردم نقش مهمی داشته است. در کیهان‌شناسی ایرانی، جهان تابع یک نظم واحد شمرده می‌شود. این نظم سراسر عالم هستی را در بر می‌گیرد. در کیهان‌شناسی ایرانی این نظم در یک مفهوم خاص با عنوان «آشه»^۳ تبلور یافته است. واژه آشه در «اوستا» و به ویژه در «گاهان» بسیار به کار رفته است. زرتشت در «گاهان» تنها راه رسیدن به بارگاه خدایی را راه آشه می‌داند. آشه به معنی یک قاعده یا قانون حاکم بر کل نظام هستی است. آشه در معنای کلی، «نظم حیات» است. بنابراین معمولاً در معنا و مفهوم اخلاقی دینی فهمیده می‌شود. پس در این حالت عمل اخلاقی نیز به عنوان قانون زندگی بشر تصور می‌شود. حقیقت (راستی)، صداقت و عدالت، آشه هستند. اگر انسان همساز با نظم کیهانی عالم-گیر زندگی کند، برایش نجات‌بخش خواهد بود. این معنای دینی آشه، فرااخلاقی است. زندگی اخلاقی به شیوه دینی معین می‌شود. زندگی دینی حالتی جزئی از حیات الهی کلی است (Kristensen, 1960). آشه در «اوستا» در قالب یک مفهوم انتزاعی به عنوان یکی از واژه‌های

1 Reference values

2 Goal range

3 Aša

مرکزی در اندیشه ایرانی به شمار می‌آید. اشته در زمان ساسانیان تحول معنایی پیدا کرد و با تعبیرهای تازه‌ای به کار رفت. یکی از تعبیری که برای این مفهوم به کار رفت، خرد یا عقل بود. البته نه خرد و عقل فردی، بلکه خرد الهی که بر سرنوشت جهان و جامعه حاکم است. خرد نیز در برخی تعبیرها با دین یکسان گرفته شد. دین نیز به معنی ایمان و اعتقاد فردی نبود، بلکه به معنای کلام خداوند بود. به بیان دیگر آنچه اهورامزدا گفته است به مثابه قانون زندگی در همه عرصه‌ها است. بدین ترتیب در اندیشه ایرانی، نظم به عنوان یک جوهر مجرد در نظر گرفته شده است که بخشی از هستی کائنات است (سونگ یو، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۴). در «اوستا» از همه مخلوقات خوب، با عنوان «آشون»^۱ یاد شده است، یعنی برخوردار از اشته. مخلوقات اهورامزدا: زمین، آتش، آب، ورزوا^۲، و انسان پارسا و در مقابل آنها، به عنوان دشمنان، مخلوقات اهریمن هستند: خشکسالی، بیماری و فریب (شاید دروغ). معتقدان هرگز بصیرت خود را در مورد معنی کیهانی اشته از دست نمی‌دهند. آنها انسان و طبیعت را در یک سطح همسان قرار می‌دهند. اشته جوهره اهورامزداست و بدین لحاظ به طور یکسان در همه جا مقدس است. اینها عقاید دینی اصلی درباره نظم جهان هستند که تا حدودی به «جهان‌بینی درونی»^۳ شلایرماخر نزدیک هستند. این «بینش» (شهود) خودش جهان را به عنوان یک واقعیت الهی می‌بیند. انسان که بخشی از جهان است، قطعاً به این جهان در تعیین اراده الهی-اش وابسته است. در اشته عالمگیر این گیتی، او زندگی نامحدودش و پیروزی‌اش بر محدودیت را واقعیت می‌بخشد و عملی می‌کند. آنچه روشن است این است که این عقیده شرک نیست. مبارزه، کشمکش و تلاش و پیروزی با شرک همخوانی ندارند. بنابراین در «اوستا» نشانه‌هایی از دوگانه‌نگاری می‌بینیم (Kristensen, 1960).

مجموعه کیهان‌شناسی سنتی آفریقا، طیف وسیعی از نظریه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد، اما در عین این گوناگونی، باوری واحد پشت همه آنها محسوس است. با وجود راه جداگانه پیروان مذاهب مختلف آفریقا و فاصله‌های زیاد آنها، بنیاد عقیدتی واحدی در این قاره وجود دارد، به طوری که به استناد همین بنیاد واحد می‌توان مفاهیم گوناگونی را که آفریقاییان درباره «خدا» دارند، به صورت یک واحد باوری در سطح این قاره تلقی کرد. معمولاً این خالق الهی به عنوان «خالق و پروردگار بشریت» معرفی می‌شود. در اساطیر بسیاری از ملت‌های مختلف آفریقایی

1 Ashavan

2 Varzāw

3 Anschauung des Universums

مانند «یوروبا»^۱، «آشانتی»^۲ و «دوگون‌ها»^۳، خدا در ابتدا بسیار به انسان نزدیک بوده است، اما بعدها به دنبال وسوسه‌ها و اشتباه بشر خداوند خود را از او کنار کشیده و انسان نیز امتیازهایی را که از ارتباط نزدیک خود با خالق داشت، از دست داده است (سی نیانگ، ۱۳۶۰: ۲۶). از دیدگاه کیهان‌شناسی سنتی آفریقاییان، انسان در قالب روابط روحی محصور است. در میان «نوئرها» در سودان جنوبی، «کووث»^۴ (روح) به عنوان خالق، داور، پدر در نظر گرفته می‌شود و به گونه‌ای با خدا انطباق دارد، اگرچه آن را نمی‌توان خدا نامید. به دلیل تعدد این ارواح برای آنها از صورت جمع آن یعنی «کووث»^۵ استفاده می‌شود. روح‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند. ارواح بالا^۶ یا هوا یا باد^۷ و ارواح پایین یا زمین^۸. ارواح هوا، قدرتمندتر از سایر روح‌ها هستند؛ زیرا نزدیک‌ترین روح‌ها به خدا هستند و به نوعی واسطه بین ملکوت و زمین هستند که با ابرها پیوند داده شده‌اند و به آسمان نزدیک‌اند. بنا بر اساطیر نوئرها، آنها در گذشته صاحب یک روح (خدا) بوده‌اند و فقط خدای آسمان را می‌پرستیدند تا اینکه دو روح به کشورهای همسایه آنها هبوط کردند و از طریق همسایگان‌شان، آنها با این دو روح آشنا شده‌اند. این روح‌ها، شروع به هبوط از آسمان به سمت زمین کردند. بعضی از این روح‌ها، دارای منشأ پلیدی بودند که موجب بروز بسیاری از بیماری‌ها شدند (Evans-Pritchard, 1956). جامعه «آبالویا»^۹ در کنیا معتقدند مردگان نیروی مؤثر بر سلامتی و سعادت عمومی خویشاوندان زنده‌شان را در اختیار دارند. بنابراین گمان می‌رود آنها یک منبع خطر بالقوه برایشان باشند یا از آنها محافظت کنند (Higgins, 2010). همه این «ادراک‌های اساطیری» سبب درک بهتر مفهوم «خود» و رابطه وی با «موجود برتر» می‌شوند. انسان به عنوان موجودی نزدیک به این «موجود برتر» در صحنه زندگی نقشی بالاتر از نقش یک تماشاگر دارد. با وجود این، نیاکان روحی و ارواح خبیث با چهارچوب مشخص خود، حدود تأثیرگذاری انسان را به عنوان یک آفریده محدود می‌کنند، اما همین انسان پیوسته دارای اراده شخصی است و اراده وی در دنیای مادی و نیز دنیای معنوی تأثیر می‌گذارد. در نتیجه برای فعالیت مؤثر در جهان مادی، انسان باید بیاموزد که نیازهای انسانی

1 Yoruba

2 Ashanti

3 Dogon

4 Kwoth

5 Kuth

6 Kuth Nhial

7 Kuth Dwanga

8 Kuth Piny

9 Abaluhya

خود را برآورده و منافع شخصی خود را ارضاء کند و در عین حال از ستیز با نیروهای معنوی بپرهیزد. چنین درکی از روابط مثلثی شکل بین فرد، جامعه و قلمرو روحی سبب می‌شود که رفتار نیکو و اطاعت محض از عادات و رسوم جامعه ارزش پیدا کند. چنین مفهومی از ارزش‌های اطاعت و هماهنگی، مبتنی بر درک مذهبی انسان است و این درک از دنیایی است که در آن همه چیز در بطن کیهان قرار دارد. نکته مهم دیگر این است که سنت آفریقایی، جهان را همانند سلسله‌مراتبی از نیروهای حیاتی می‌بیند و انسان نیرویی است که اشیاء بی‌جان و غیرفعال را به دنیای نیروهای روحی علوی مربوط می‌کند. انسان در عین حال که رابط قدرت‌های روحی است، به عنوان آفریده مورد نظر قدرت‌های مذکور نیز به شمار می‌آید. اندیشه آفریقایی در آن واحد، تعلق خود را به سه جهان متفاوت احساس می‌کند. به عبارت دیگر، صاحبان این درک، ضمن بودن در «دنیای واقعی و ملموس»، در «دنیای ارزش‌های اجتماعی» و نیز «جهان آگاهی بازگوشدنی خویشتن» زندگی می‌کنند (سی نیانگ، ۱۳۶۰: ۲۶). در نهایت آفریقایی خود را به عنوان بخشی تفکیک‌ناپذیر و سهیم در کل هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی تلقی می‌کند و این نوع تفهیم از زندگی مادی، او را وادار می‌کند که در جهت رسیدن به بهترین شکل بیان انسانی، به هماهنگی علاقمند شود. در نظر وی، زمانی که روابط با «خدا» و دیگر انسان‌ها قطع شود، زندگی چیزی جز بی‌نظمی و نابسامانی نخواهد بود.

کیهان‌شناسی آیین‌های درمانی

درمانگری سنتی، از درمان بیماری‌ها با گیاهان تا درمان روحی را در برمی‌گیرد. فرایند درمان‌های روحی معمولاً در چارچوب آیین‌ها جریان دارد. آنچه در همه آیین‌ها به عنوان اندیشه‌ای مشترک دیده می‌شود، ویژگی‌های دینی و اسطوره‌ای آنهاست. آیین به بیان درآمدن تجربه دینی و اساطیر در قالب سلسله‌اعمالی منظم، با زبانی متفاوت از زبان زندگی روزمره است. این زبان متفاوت زبان نمادین دینی است. یکی از مهم‌ترین عناصر آیین‌های درمانی، اعتقاد به وجود جهانی دیگر یا به عبارتی باور به «نیروهای فراطبیعی» است. اما پیش از آن، تشریح یکی دیگر از عناصر برجسته این نوع آیین‌ها یعنی «درمانگر» و شیوه کارش ضروری به نظر می‌رسد، زیرا روشن شدن نقش این عنصر و کارکرد آن در جوامع سنتی، به درک بهتر مورد پیشین کمک می‌کند.

درمانگر، متخصصی منحصر به فرد است که نام‌های بسیاری برای آن وجود دارد: در آفریقا «جادو پزشک»^۱، در اروپا «دکتر»^۲ یا «طبيب»^۳، در آسیای شمالی و آمریکا «پیشگو»^۴ یا «شمن»^۵، و عموماً «درمانگر»^۶. حکیم ساحر^۷ اصطلاحی عمومی‌تر است که اکنون در میان بیشتر قبایل برای مشخص کردن این درمانگران استفاده می‌شود که در اصل فقط برای پزشکان محلی در آمریکای شمالی فرانسه‌نشین از آن استفاده می‌شد (Hultkrantz, 2003: 386). در میان آنها اصطلاح شمن نسبتاً جدید است و تا قرن هفدهم میلادی برای غربی‌ها شناخته شده نبود. شمن کلمه‌ای متداول برای پزشکان محلی سیبریایی (به شکل دقیق‌تر تونگوزی) بود (الیاده، ۱۳۸۸: ۷۱۷). در حال حاضر شمن اصطلاحی عمومی برای پزشکان قبیله‌ای است که بیماری را با نوعی روش فراطبیعی درمان می‌کنند. برای انسان مدرن احتمالاً اصطلاح «فراطبیعی» بر نوعی فریب و تقلب دلالت کند که باید از آن اجتناب کرد. تفکیک بین جهان طبیعی و فراطبیعی برای بسیاری از جوامع سنتی و مردم بدوی که به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کنند، بسیار جدی و جاری است و آنها به این تمایز بین دو جهان یقین دارند. چنین تفاوت‌گذاری از منظر عقاید دینی مردمی که به آنها مربوط است، واقع‌بینانه است. اگر آنها به دست کم یک قلمرو مثلاً قلمرو مردگان باور دارند، چگونه می‌توانند آن را تصور کنند؟ از قرار معلوم این امر بخشی از زندگی عادی روزمره جهان ما نیست، بلکه بخشی از نظمی دیگرگونه از چیزهاست، و ممکن است در رویاها و تجربه «خلسه» به آن دست پیدا کنیم. اما معمولاً در محدوده این جهان قابل دستیابی نیست. همه درمانگران توانایی سفر به جهان دیگر را ندارند. فقط شمن‌ها هستند که گمان می‌رود توانایی داشته باشند تا از مرزهای جهان طبیعی پا فراتر گذارند؛ کاری که یک پزشک مدرن در انجام آن ناتوان است (Hultkrantz, 2003). در حالی که الیاده خلسه‌ای که در خلال آن، شمن سفر کیهانی خود را به بخش‌های دیگر کیهان^۸ انجام می‌دهد، محور اصلی شمنیسم می‌داند (الیاده، ۱۳۸۸). شماری از مردم‌شناسان از جمله لوئیس^۹ سلطه بر ارواح یا تجسد آنها را مشخصه اصلی شمنیسم لحاظ می‌کنند (۱۹۸۶). باید گفت این عمل اخیر را در کیش‌های گوناگون تسخیر روح

1 Witch doctor

2 Doctor

3 Practitioner

4 Seer

5 Shaman

6 Healer

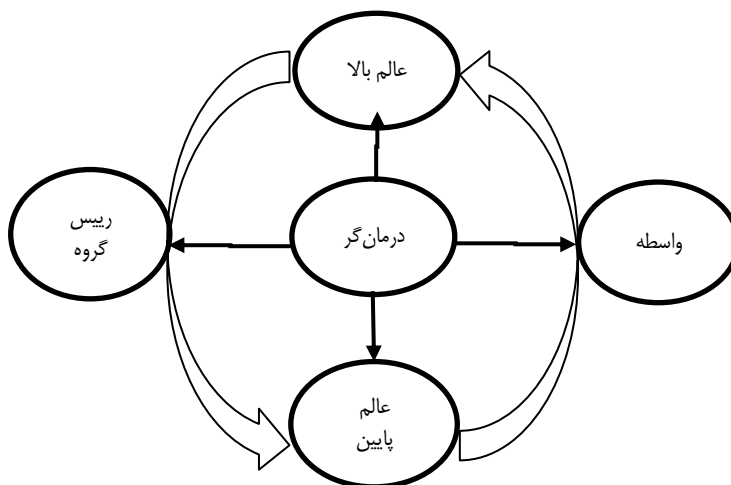
7 Medicine man

۸ در کیهان‌شناسی شمنیسم سه ساحت کیهان عبارتند از: زمین، آسمان، عالم زیرین (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

9 Lewis

و احضار ارواح که فاقد فن‌شناسی و ایدئولوژی (کیهان‌شناسی) شمنی هستند نیز می‌توان دید. شمنیسم را شاید بتوان با کنار هم قرار دادن توصیفاتی که دین‌پژوهان و مردم‌شناسان با رویکردهای خود از آن در مناطق جغرافیایی و فرهنگی متفاوت ارائه داده‌اند، مجموعه‌ای از خصایص دانست که ممکن است از محلی به محل دیگر و نیز از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد یا اولویت این خصایص با هم فرق کند، اما به نظر می‌رسد در بیشتر فرهنگ‌ها و مناطق ویژگی‌های زیر مشترک باشند:

- ۱- ارتباط با جهانی دیگر از طریق خلسه؛ ۲- ارتباط با ارواح و کنترل تعدادی از آنها؛ ۳- ترکیبی از فنون و ایدئولوژی (فن‌شناسی و کیهان‌شناسی) خاص است که به رسمیت شناخته شده‌اند و منتقل می‌شوند؛ ۴- شمن (مرد یا زن) کارگزاری اجتماعی است که وظیفه‌اش میانجی‌گری بین اعضای گروه اجتماعی خودش و نیروهای مافوق‌طبیعی است؛ ۵- شمن (مرد یا زن) دارای نیروی شفادهنگی از طریق ارتباط با ارواح یاریگر است.



شکل (۱): نمودار ارتباطی درمانگران^۱

این ویژگی‌ها حتی در فرهنگ‌هایی با ادیان متفاوت حفظ شده‌اند و در قالب یک ترکیب و به عنوان یک فن در کنار ادیان حاکم در هر منطقه همزیستی دارند و به آن ادامه می‌دهند. مثلاً

^۱ درمانگر در این جهان واسطه‌ای است که سرپرستی گروهی را نیز که در آن زندگی می‌کند، به عهده دارد. در خلال فرایند درمان، این ارتباط با عوالم دیگر و نیروهای جاری در آنهاست که به درمانگر در درمان بیماری کمک می‌کند.

در مورد آیین زار، با وجود فاصله‌های جغرافیایی و تفاوت‌های فرهنگی، عنوان روح‌ها و شیوه عمل آنها در جغرافیای مختلف همانند است. درمانگران در این آیین معمولاً با عناوینی مانند «بابا» و «ماما» (در ایران) یا «شیخ»^۱ و «شیخه»^۲ (در خاورمیانه و شمال آفریقا) به حرفه درمانگری می‌پردازند. این عناوین را نمی‌توان برای هر درمانگر محلی استفاده کرد، چنان که در مورد شمن نیز چنین است. یک درمانگر عمومی ممکن است وقتی در حال درمان بیمار است، به یک خلسه سبک فرو رود، در حالی که یک شمن حقیقی، خودش می‌تواند یک خلسه عمیق ایجاد کند. این خلسه اغلب در نمودی از عدم هوشیاری خود را نشان می‌دهد. اگرچه هوشیاری واقعی‌اش را رویای درونی‌اش در بر می‌گیرد (Hultkrantz, 2003). بدین ترتیب نقش اعتقاد به وجود جهانی دیگر یا هستی «نیروهای فراطبیعی» در این نوع آیین‌ها در درجه اول اهمیت قرار دارد که وسیله ارتباط با آن «خلسه» است. «درمانگر» در حالتی از وجد با جهان دیگر و نیروهای فراطبیعی ارتباط برقرار می‌کند، از آنها یاری می‌گیرد تا «روح» مسبب بیماری را شناسایی کند که این خود در حکم تشخیص بیماری است. همه این اعمال در قالبی شبیه به یک نمایش، همراه با حرکات بدن، صداها و اوراد و اذکار، موسیقی و ابزاری که ممکن است در هر فرهنگ متفاوت باشند، انجام می‌شود و هر کدام از این عناصر می‌تواند در حوزه خود موضوع پژوهشی جداگانه باشند.

در ایران بیان مسائل پزشکی را می‌توان در یشت سوم «اوستا» (اردیبهشت یشت) مشاهده کرد. در بند سوم از این یشت از پزشکان سخن گفته می‌شود. پزشکانی که برخی از آنها با کارد (کرت) معالجه می‌کنند، یعنی جراحی می‌کنند. برخی متخصص امراض داخلی هستند و برخی به وسیله گیاهان دارویی بیماری را مهار می‌کنند. اما در میان آنها، پزشکانی که از کلام مقدس و دعا نیز برای شفا استفاده می‌کنند، بهترین درمان‌کنندگان معرفی شده‌اند (رضی، ۱۳۶۳: ۲۵۴) که عنصر مهم در این نوع درمان‌ها اعتقاد به وجود هستی‌های فراطبیعی است. این باورها در ایران به عنوان مولد بیماری‌ها تا زمان ساسانیان باقی مانده بود که در نتیجه آن بهترین وسیله درمان بیماری‌ها، خواندن اوراد مذهبی و درخواست کمک از نیروهای فراطبیعی شناخته می‌شد، و به این ترتیب تعلیم و کنترل کار کسانی که به مداوای بیماری می‌پرداختند، به مغ بزرگ واگذار گردید. در این حالت بیمار به یک موبد متوسل می‌شد تا برای نجات و شفای او اورادی

1 Šayx
2 Šayxa

منسوب به «آشه‌وهیشته»^۱ بخواند. واژه آشه‌وهیشته که نام یکی از امشاسپندان است (اردیبهشت) از دو جزء تشکیل شده است. آشه‌وهیشته یا ارته‌وهیشته به معنی بهترین ارته^۲ است که از میان دیگر امشاسپندان، زیباترین امشاسپند و نمادی از نظام جهانی، قانون ایزدی و نظم اخلاقی در این جهان است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۷). موبد ضمن ادای اوراد، پارچه سفیدی را از طرف سر بیمار به سوی پای او تکان می‌داد و هر چند وقت یک بار نام اجنه و دیوهایی را که برای راندن آنها از بدن بیمار آمده بود، بر زبان می‌آورد. آشه‌وهیشته منبع سلامتی و موبد واسطه دستیابی به او بود. البته چنین فرضیه‌ای حتی در آن زمان برای توجیه علت بیماری‌ها و تأثیر مثبت روشی که برای درمان به موقع اجرا می‌شد، مورد قبول همگان نبود و این مطلب به خوبی برای همه آشکار بود که علل فیزیکی و طبیعی مانند سرما، گرما، گرسنگی، تشنگی، آلودگی‌ها، اضطراب، افراط و تفریط و عادات بد و نیز پیری در بروز بیماری‌ها نقش دارند (الگود، ۱۳۵۲: ۳۲-۲۵).

در هر حال باور به درمان‌های نوع سوم را هنوز هم در مناطقی از ایران، به ویژه در سواحل خلیج فارس، با عنوان «بادباوری» می‌بینیم. با نگاهی به این گونه باورها، می‌توان در آنها تأثیراتی از کیهان‌شناسی ایرانی و کیهان‌شناسی آفریقایی را مشاهده کرد. این مردم ارواح و اجنه را به صورت باد و نماد نیروهای ماورایی می‌پندارند و معتقدند که آنها را تسخیر و به اصطلاح «بادزده» و «هوایی» یا به عبارتی بیمار می‌کنند. غلامحسین ساعدی بادهای پراکنده در سواحل و جزایر خلیج فارس را به هفت گروه یعنی زار، نوبان، مشایخ، جن، پری، دیو و غول (۱۳۵۵: ۵۰) و علی‌ریاحی بادهای پراکنده در بلوچستان را به پنج گروه یعنی زارها، بادها، جن‌ها، دیوها و مشایخ (۱۳۵۶: ۳) تقسیم می‌کنند. مردم جنوب کسانی را که یک یا چند بار، به تسخیر این بادهای بیماری‌زا درآمده و درمان شده‌اند، اصطلاحاً «اهل هوا» می‌نامند که در تمام زندگی خود، این بادهای رام‌شده را همراه خود دارند و برای آنها وسیله‌ای ارتباطی هستند. اهل هوا تا زمانی که خواسته‌های این بادها را برآورده کنند، خطری از جانب آنها تهدیدشان نخواهد کرد. از میان انواع بادها «زار» خطرناک‌ترین و شایع‌ترین آنها است، به طوری که مبتلایان اهل هوا بیشتر گرفتار این نوع باد هستند. درمان بیماران اهل هوا در قالب یک آیین با عنوان «آیین زار» و توسط درمانگرانی با نام «بابا زار» و «ماما زار» انجام می‌شود. زار به عنوان جایگزینی برای توضیحات پزشکی متعارف، نوعی تفسیر از بیماری در اختیار می‌گذارد که علم توان علاج آن

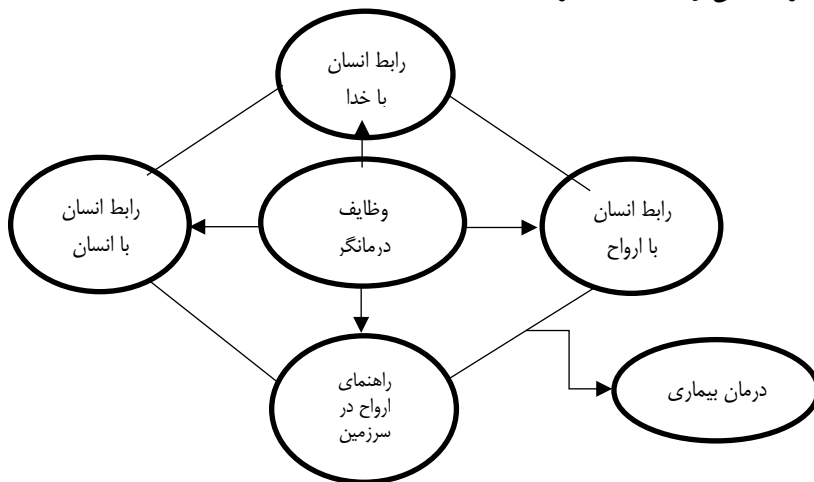
1 Aša-vahišta
2 Rta (rita)

نوع بیماری را ندارد. این آیین در زمره اعتقادات معنوی این منطقه قرار دارد که در آن تأکید می‌شود خداوند یگانه قدرت جهان است. در این آیین نیز بیمار در حالی که سر خود را پوشانده، تحت تأثیر ریتم موسیقی، در مجلسی از ساز و آواز و رقص و قربانی، فرایند درمان خود را طی می‌کند. فرایندی که ویژگی شفابخش و درمانی این هنر آیینی را منعکس می‌کند، گونه‌ای هنردرمانی گروهی در قالب مجلسی است که «بازی» نیز خوانده می‌شود. هر باد با یک آهنگ مخصوص در تن بیمار حرکت می‌کند و حرکت باد در تن او به یک رقص موزون همانند است. به عبارت دیگر موسیقی و رقص مرتبط با آن، یکی از وسیله‌های تشخیص نیز است. این شیوه استفاده از موسیقی و صدای انسان در قالب آوازهای فرد درمانگر یا گروه افراد شرکت‌کننده، مختص به فرهنگ و مذهب ویژه یا قومیت خاصی نیست، بلکه اعتقادی جهانی است. گواه این امر نیز پراکندگی جغرافیایی همین آیین است، به طوری که آن را چه با همین عنوان و چه با عناوین دیگر از هند تا ایران و از ایران تا کشورهای عربی خاورمیانه و از آنجا تا آفریقا از شرق تا غرب این قاره می‌بینیم. در کشورهای شمال و شمال شرق آفریقا همان عنوان «زار» رایج است. اما در بخش‌های غربی، مرکزی و جنوبی، عناوین متفاوتی دیده می‌شود. به عنوان مثال در نیجریه به آن «بوری»^۱، در مالی «هولی»^۲، در مراکش «جنون»، در بنین «فون»^۳، در سنگال «ندوپ»^۴ و «ولوف»^۵، و در آفریقای جنوبی «مالوپو»^۶ گفته می‌شود.

در فرهنگ آفریقایی، درمانگری بخشی جدایی‌ناپذیر از اجتماع است و دین واقعیتی است که تمام جامعه در آن درگیر است، به طوری که ارتقاء بهینه سلامتی با دین و معنویت مرتبط است. سلامت پدیده‌ای مجزا و منقطع نیست، بلکه بازتابی از شرایط اجتماعی و نشانه‌ای از میزان زندگی آرام و هماهنگ فرد در اجتماع است. در این فرهنگ از درمانگران بومی و سنتی برای درمان انواع گوناگونی از بیماری‌ها و اختلالات روانپزشکی، از اسکیزوفرنی گرفته تا نشانگان نوروتیک، کمک گرفته می‌شود. بسیاری از بیماران همان گونه که از طب گیاهی آفریقا سود می‌برند، با دعا و نیروی روح مقدس شفا می‌یابند. آفریقایی‌ها قبل از مسیحی شدن آفریقا، به خدا و نیاکان اعتقاد داشته‌اند و عمیقاً معنوی (روحانی) بوده‌اند. آفریقایی‌ها به ابدیت و ارواح

1 Bori
2 Holey
3 Fon
4 Ndop
5 Wolof
6 Malopo

همه جا حاضر نیاکان و خداوند قادر مطلق اعتقاد داشتند و به این اعتقاد پایبند ماندند. خدا بالا و فراتر از نیاکان است و خالق متعال و ستون اصلی جهان خوانده می‌شود، چنان که در دین نوئرها در سودان می‌بینیم (Evans-Pritchard, 1956). بنابراین از آنجایی که دین آفریقایی، خدا را در بالاترین نظر تکریم می‌کند و در نظر می‌گیرد، پرستندگان به طور مستقیم در مورد او حرف نمی‌زنند. مؤمنان و خواهان‌اش با واسطه نیاکان به او مرتبط می‌شوند. این امر اغلب با مساعدت درمانگر سنتی و با فهرست کردن برخی اعمال که توصیه می‌کند چگونه با نیاکان ارتباط برقرار کنند، بر اساس اهداف و منظوره‌های ارتباط و نوع آیینی که لازم است اجرا شود، صورت می‌پذیرد. در همه مناطق آفریقایی، درمانگران سنتی نقش مهمی را به عنوان معلم فرهنگ سنتی، کیهان‌شناسی و معنویت ایفا می‌کنند. آنها همچنین به عنوان مشاوران، کارگزاران اجتماعی و روان‌درمانگران ماهر و نیز متولیان (نگهبانان) نظام‌های دانش بومی خدمت می‌کنند. همه این ملاحظات و ساختار و عناصری که در ترکیب این آیین‌ها دیده می‌شود، احتمال ریشه داشتن آنها در پدیده «شمینسم» را تقویت می‌کند. البته چنین پدیده‌هایی را با ایدئولوژی و فنون شمینی، در سرتاسر دنیا می‌توان مشاهده کرد.



شکل (۲): نمودار کارکردی درمانگر^۱

۱ در فرایند درمان مهم‌ترین نقش درمانگر، ایفا کردن نقش رابط بین پدیده‌های جهان طبیعی و جهان فراطبیعی است.

نتیجه‌گیری

در مجموع نظام‌های بیماری و درمان در هر جامعه، چه سنتی و چه مدرن، به طریقی توسط فرهنگ یا کم و بیش مرتبط با آن یا جهان‌بینی‌های آن جوامع معین می‌شوند. هر جامعه‌ای شیوه فرهنگی خود را در خصوص رفتار با بیماری ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، تفاوت در «سطح زندگی» فرهنگی منجر به تفاوت در جهان‌بینی و به دنبال آن تفاوت در شیوه مقابله با بیماری‌ها خواهد شد. بیماری‌ها به گونه‌ای امیک با دلایل فراطبیعی متفاوتی از جمله، ارواح سرگردان و ارواح اجداد توضیح داده می‌شوند. در رویکرد امیک بیماری به درک فرهنگی از فقدان سلامتی برمی‌گردد، در حالی که در رویکرد اتیک بیماری به توضیح علمی فقدان سلامتی شامل دلایل شناخته شده برمی‌گردد. مطابق با آنچه مردم در هر فرهنگی برجسته کرده‌اند، ما هم از تمارض (بیماری که فکر می‌کنیم داریم) و هم از بیماری (آنچه واقعاً داریم) رنج می‌کشیم که این دو مانند هم نیستند. فقدان سلامتی هم ریشه‌های امیک و هم ریشه‌های اتیک دارد. برای مثال درمانگر جوامع سنتی در مقایسه با یک درمانگر مدرن، روش ساخت، برداشت، یا تعبیر و تفسیر و سبب‌شناسی متفاوتی درباره اسکیزوفرنی دارد. درمانگر مدرن ممکن است در ابتدا به اساس زیست‌شناختی و شیمیایی اسکیزوفرنی نگاه کند، در حالی که درمانگر سنتی ممکن است به جادو و ارواح نیاکان به عنوان دلایل احتمالی توجه داشته باشد.

از یک سو با مدل عملیاتی کیهان‌شناسی و از سوی دیگر با مدل ادراکی مواجه هستیم. با در نظر گرفتن این احتمال که بسیاری از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده جهان فیزیکی هم حاوی مدل‌های ادراکی و هم مدل‌های عملیاتی هستند، باید به این نکته توجه داشت که یکی برتر از دیگری نیست. بدین معنی که درمان‌های علمی با پشتوانه کیهان‌شناسی مدرن (مدل عملیاتی) لزوماً دقیق‌تر و برتر از درمان‌های سنتی نیستند که دارای کیهان‌شناسی سنتی‌اند. به عنوان نمونه در مورد اسکیزوفرنی، اینکه کدام تعبیر بر دیگری برتری دارد، به ویژه اگر دو تعبیر از واقعیت خیلی متفاوت با هم به نظر برسند، محل بحث است. از آنجایی که جهان بسیار بزرگ و پیچیده‌تر از آن است که بتوان به راحتی ادعا کرد که یک دیدگاه کامل و به گونه‌ای جهان‌شمول است، احتمالاً تعبیر هیچ پدیده‌ای، از جمله اسکیزوفرنی، همواره کامل نیست. بنابراین عملاً همه چیز، حتی علم، منوط به عقیده است و به سختی می‌توان هر چیزی را به دور از شک یا سؤال تمیز داد و تأیید کرد.

در نتیجه در مورد بیماری، با نگاه مردم‌شناختی آنچه لازم است تأکید شود، مسئله «نسبیت‌گرایی فرهنگی» است که حاکی از آن است که تفسیرها و تجربه‌های بیماری به فرهنگ

وابسته هستند. بنابراین تفاوت‌ها در تفسیر بیماری‌ها اساساً ماهیت کیفی دارند. با این اوصاف، همواره باید این نکته را نیز به یاد داشت که اگر فنون و تجربه‌های درمانگران سنتی با ایدئولوژی شمنی را از دیدگاه قوم‌مدارانه کیهان‌شناسی خودمان تفسیر کنیم، این تجربه‌ها قطعاً بی‌معنی به نظر خواهند آمد. هر چند اگر فن‌شناسی و کیهان‌شناسی آیین‌های درمانی با هم آزموده شوند، خواهیم دید که آنها از یک واحد منسجم و یکپارچه تشکیل شده‌اند که در آن نظریه و عمل، کیهان‌شناسی و فن‌شناسی، عقیده و فن دقیقاً در یک کل منسجم و معنادار با هم مرتبط می‌شوند. برای درک این تجربه‌ها، لازم است جهان‌شان را فهمید. پس هر مدل ادراکی ممکن است شامل عناصر تشکیل‌دهنده‌ای باشد، از قبیل امور فراطبیعی، که وجودشان را نمی‌توان با روش‌های تجربی نشان داد، اما وجود فرضی‌شان عاملان را تحریک می‌کند تا با شیوه‌ای که آنها می‌خواهند رفتار کنند. بسیار محتمل است که یک دیدگاه «غیرعقلایی» (فراطبیعی مبتنی بر دیدگاه غیرمادی) از جهان که حضور ارواح در آن نقش پررنگی دارد، بیشتر از یک دیدگاه «علمی» (طبیعی) که دنیا را در مقولات فیزیکی و به شکلی ماده‌گرا درک می‌کند، انطباق‌پذیر باشد. البته موضوع مهم می‌تواند میزان احترامی باشد که یک مدل خاص به وجود می‌آورد. چنین مدلهایی را در بسیاری از جوامع سنتی، از هند تا ایران و از ایران تا آفریقا و به‌طور گسترده در آیین‌هایی با ایدئولوژی شمنی در سراسر جهان می‌توان مشاهده کرد.



شکل (۳): به نظر می‌رسد مورد توجه قرار دادن تفسیرهای غیرعلمی از بیماری و درمان در کنار تفسیرهای علمی منجر به حصول نتایج مطلوب‌تری درباره تشخیص و درمان شود.

منابع

- آموزگار. ژاله (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- الگود. سایریل (۱۳۵۲). *تاریخ پزشکی ایران*. ترجمه محسن جاویدان. تهران: اقبال.
- الیاده. میرچا (۱۳۸۸ الف). *مقدس و نامقدس*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- (۱۳۸۸ ب). *شمینسم: فنون کهن خلسه*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. قم: نشر ادیان.
- بلوکباشی. علی (۱۳۸۱). *هویت سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری*. نامه انسان‌شناسی. ۱. ۳۳-۴۴.
- بورکهارت. تیتوس (۱۳۸۹). *جهان‌شناسی سنتی و علم جدید*. ترجمه سید حسن آذرکار. تهران: حکمت.
- دورکیم. امیل (۱۳۸۶). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- رضی. هاشم (۱۳۶۳). *اوستا*. تهران: فروهر.
- ریاحی. علی (۱۳۵۶). *زار، باد، بلوچ*. تهران: طهوری.
- زاویه. سعید و اصل مرز. مهدی (۱۳۸۹). *مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان*. هنرهای زیبا. ۴۲. ۱۷-۲۶.
- (۱۳۹۲). *مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار*.
- پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. ۳(۱). ۱۲۷-۱۴۶.
- (۱۳۹۶). *درمان به وسیله شعر و موسیقی*. آفرینش هنر.
- (۱۳۹۷). *بادباوری و تجربه دینی*. نسیم بادگیر. ۷.
- ساعدی. غلامحسین (۱۳۵۵). *اهل هوا*. تهران: امیر کبیر.
- س. نیانگ. سلیمان (۱۳۶۰). *کیهان‌شناسی آفریقایی*. پیام یونسکو. ۱۴۳. ۳۳-۲۶.
- سونگ یو. دال. (۱۳۸۷). *کیهان‌شناسی ایرانی*. نامه انجمن. ۳۲. ۶۸-۵۱.
- مالینوفسکی. برونیسلاو (۱۳۸۶). *نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ*. ترجمه عبدالحمید زرین‌قلم. تهران: گام نو.
- مالینوفسکی. برونیسلاو (۱۳۹۵). *جادو، علم، دین*. ترجمه بهنام خلیلیان و مصطفی آقایی. تهران: جامی.
- ملک‌راه. علیرضا (۱۳۸۵). *آیین‌های شفا*. تهران: افکار و پژوهشکده مردم‌شناسی.
- Brede Kristensen. W. (1960). *The Meninig of Religion*. Dordrecht: Springer Science + Business Media .
- Evans-Pritchard. E. E. (1956). *Nuer Religion*. London: Oxford.
- Higgins. T. (2010). *Religiosity, Cosmology, and Folklore*. Routledge.
- Hirsch. E. D., Kett. J. F., & Trefil. J. (2002). *The New Dictionary of Cultural Literacy*. New York: Houghton Mifflin Company.

- Hultkrantz. A. (2003). **The Relation Between Medical States and Soul Beliefs among Tribal Peoples, Medicine Across Culcures**. Moscow: Kluwer Academic Publishers.
- Lewis. I. M. (1986). **Religion in Context: Cults and Charisma**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathews. F. (2006). **The Ecological Self**. London: Taylor & Francis e-Library.
- Rappaport. R. (1979). **Ecology, Meaning, and Religion**. Richmond, California: North Atlantic Books.
- Smith. W. (2004). **The Wisdom of Ancient Cosmology**. Oakton: The Foundation for Traditional Studies.